المشكاة
مجلة علمية محكّمة
العدد الرابع - 2006

الدّين والعصبيّة من خلال مقدّمة ابن خلدون

د. العروسي الميزوري
المعهد الأعلى لأصول الدين
جامعة الزيتونة (تونس)

المقدّمة :

يعدّ ابن خلدون، بفضل مؤلّفه "كتاب العبر" وخاصّة "مقدّمته" الشّهيرة رائد علم التّاريخ وفلسفته ومؤسّس علم الاجتماع إذ لم يقتصر في عمله هذا على دراسة مجتمع عصره ومسار سائر المجتمعات ونقدها بل خاض في عدّة قضايا اجتماعيّة وتاريخيّة وفلسفيّة وكلاميّة وغيرها... ولا تزال منجزاته العلميّة إلى اليوم، من أهمّ مراجع البحث في قضايا التّاريخ والمجتمع. وقد تضمّنت فصول "المقدّمة" نماذج من فكره المتّسم بالاجتهاد والتفتّح على مختلف العلوم والمعارف الّتي كانت متداولة في عصره.

وانطلاقا من اعتبار أنّ الفكر الخلدوني قابل للتعمّق والتّجدّد من خلال مباحث دقيقة وسعيا منّا إلى مزيد الكشف عن سمات هذا الفكر، فإنّنا ارتأينا أن نتناول بالبحث "الدّين والعصبيّة من خلال مقدّمة ابن خلدون". ويندرج البحث في هذا الموضوع في إطار محاولة إبراز مدى

تواصل الفكر الخلدوني عبر التّاريخ من خلال مقاربة الظّاهرة الاجتماعية بمختلف مكوّناتها وفق نظرة بدت معتدلة نتيجة جنوح صاحبها إلى التّوفيق بين الملاحظة والتدبّر.

وقد اقتضت منهجيّتنا أن يقع تناول هذا الموضوع وفق تسلسل العناصر التّالية :

- تجلّيات الدّين في مقدّمة ابن خلدون
- تجلّيات العصبيّة في المقدّمة
- طبيعة العلاقة بين الدّين والعصبيّة عند ابن خلدون

1) تجلّيات الدّين في "مقدّمة" ابن خلدون :

أ - تعريف الدّين عند ابن خلدون :

حظيت الظّاهرة الدّينية باهتمام العديد من الباحثين من علماء الدّين والاجتماع والتاريخ والفلاسفة... ولعلّ ذلك يرجع بالأساس إلى ارتباط الدّين بصلب الحياة الاجتماعيّة وملازمته لنشأة كلّ مجتمع إنسانيّ واعتباره أحد الجوانب الهامّة من حياة كلّ فرد ومجتمع [1].

لقد لازمت الظّاهرة الدّينيّة الإنسانيّة منذ نشأتها الأولى بحيث لا يوجد مجتمع من المجتمعات إلاّ وقام هيكله الاجتماعيّ على أساس دينيّ [2].

والمتأمّل في كلمة "دين" يجدها قد أخذت تارة من فعل "دانه" وتارة من فعل "دان له" وتارة أخرى من فعل "دان به". فهي وإن تبدو كلمة

---

(1) الخشّاب، سامية، دراسة في الاجتماع الدينيّ، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، 1988، ص 9 - 14.

(2) النشّـــار، علي سامـي، **نشأة الدين**، مركز الانماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، 1995، ص 19 - 25.

ELIADE Mircea, Traité d'histoire des religions, Payot, Paris, 1996.

واحدة، فهي في الحقيقة ثلاث كلمات أي إنّها تتضمّن ثلاثة أفعال. وباختلاف الاشتقاق، تختلف الصورة المعنويّة التي تعطيها الصيغة [3].

فإذا قلنا "دانه" دينا، قلنا إنّه ملكه وحكمه وساسه ودبّره وقهره وحاسبه وقضى في شأنه وجازاه وكافأه. وبهذا الاستعمال أفادت كلمة "دين" معنى "المُلك" و "التصرّف" كأن تقول مثلا ﴿ مالك يوم الدين ﴾ أي يوم الحساب والجزاء [4]. وإذا قلنا "دان له" قصدنا بذلك أطاعه وخضع له وبذلك تكون كلمة "دين" قد أخذت معنى "الخضوع" و"الطاعة" و"العبادة" و"الورع" [5].

وأمّا إذا قلنا "دان بالشيء"، فإنّنا قصدنا "اتّخذه دينا ومذهبا"، وبذلك تكون كلمة "دين" قد أخذت معنى "المذهب" أو "العقيدة" التي يعتنقها الفرد بصورة نظريّة وعمليّة [6].

ويقول ابن خلدون في مفتتح كتاب العبر: "**اعلم أنّ الله سبحانه وتعالى اعتمر هذا العالم بخلقه، وكّرم بني آدم باستخلافهم في أرضه، وبثهم في نواحيها لتمام حكمته، وخالف بين أممهم وأجيالهم إظهارا لآياته، فيتعارفون بالأنساب، ويختلفون باللغات والألوان، ويتمايزون بالسير والمذاهب والأخلاق، ويفترقون بالنّحَلِ والأديان والأقاليم والجهات**" [7]، فلئن اعتبر ابن خلدون أنّ الإنسان مدنيّ بالطّبع وأنّ الاجتماع ضروريّ، فإنه لا يشارك رأي القائلين بأنّ الاجتماع لا يقوم إلاّ بالدّين. يقول في هذا الاتجاه : "**إنّ الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران وأنّه لا بدّ لهم من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم: تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الّذي جاء به مبلغه وتارة إلى سياسة عقلية**

(3) (4) (5) (6) السمالوطي، نبيل، الدين والبناء الاجتماعي، دار الشروق، جدة، ص 23 - 24.
درّاز، عبد الله: الدين، دار القلم، الكويت، 1982، ص 30 - 31.
(7) ابن خلدون، عبد الرحمان، العبر، المجلد الثاني، المقدمة الأولى، ص 3.

يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم" (8).

ب - تجلّيات الدّين في "مقدّمة" ابن خلدون :

لم يغب الدّين عن المشروع الخلدوني، فقد تضمّنت "المقدّمة" الإشارة إلى ذلك بكلّ وضوح. قال ابن خلدون في هذا السّياق : "ولم أترك شيئا في أولية الأجيال والدول وتعاصر الأمم الأول وأسباب التصرف والحول في القرون الخالية والملل وما يعرض في العمران من دولة وملة ومدينة وحلة وعزة وذلة وكثرة وقلة وعلم وصناعة وكسب وإضاعة وأحوال متقلبة مشاعة وبدو وحضر وواقع ومنتظر إلا واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله" (9).

ومن جهة أخرى، نبّه ابن خلدون إلى حاجة المؤرّخ الأكيدة إلى معرفة "أصول الدّول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث واقفا على أصل كلّ خبر" (10).

والمتأمّل في ثنايا المقدّمة يتبيّن أنّ اهتمام ابن خلدون بالدّين قد تمثّل بالأساس في :

- الإشارة إلى ظاهرة الدّين في عدّة مواضع من المقدّمة :

لقد خصّ ابن خلدون الدين بالذكر ضمن عدّة فصول، فقد تناول مواضيع الوحي والنبوّة في المقدّمة السّادسة من الباب الأوّل ومسائل الخلافة والإمامة وما تفرّع عنهما في الباب الثالث، وعلوم الدّين والشّريعة من قرآن وحديث وفقه وأصول فقه وعلم كلام وتصوّف في

---

(8) ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، 1993. ص 368.
(9) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 34.
(10) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 58.

الباب السادس، كما اختتم عدّة فصول من مقدّمته بذكر بعض صفات الله، وقد تمثّل ذلك بالأخصّ في :

* **صفة الوحدانيّة**، إذ قال : "الله الواحد الأحد القهّار" [11]، و"لا إله إلاّ هو" [12]، و"لا ربّ غيره" [13]، و"وهو الواحد القهّار" [14]، و"لا ربّ سواه" [15].

* صفة القدرة، إذ قال ابن خلدون : "الله قادر على ما يشاء" [16]، و"وهو على كلّ شيء قدير" [17]، و"هو مقدّر الليل والنهار" [18]، و"الله مصرّف الأمور بحكمته" [19]، و"الله مقدّر الأمور" [20]، و"الله على كلّ شيء رقيب" [21].

* صفة العلم، إذ قال : "الله بكلّ شيء عليم" [22]، و"والله أعلم" [23]، و"اللـــه بكلّ شيء محيط" [24]، و"الله الموفّق للصواب وللحقّ والهادي إليه" [25]، و"والله الخلاّق العليم" [26]، و"والله العليم الحكيم" [27]، و"والله العليم الخبير" [28].

---

(11) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 202.
(12) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 300 - 360.
(13) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 304.
(14) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 359.
(15) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 689.
(16) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 203.
(17) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 239.
(18) أبن خلدون، المصدر نفسه، ص 263 - 440.
(19) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص282 - 325.
(20) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 352.
(21) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص330.
(22) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 332.
(23) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 337 - 339 - 482 - 463.
(24) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 441.
(25) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 677.
(26) بن خلدون، المصدر نفسه، 495 - 496 - 499.
(27) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 510.
(28) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 671.

- المواءمة بين الإيمان والنزعة العقلية في المجال المعرفي :

لم يحكّم ابن خلدون الشريعة في كلّ شيء، فهو يعتقد أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم بعث ليعلّمنا ما لا تستطيع عقولنا النفاذ إليه.

ومن هذا المنطلق، انتقد الذين يذهبون إلى وجود طبّ نبوي، فالنبيّ، حسب رأيه، بعث ليعلّمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب. يقول في هذا الإطار : "وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثا عن مشايخ الحي وعجائزه وربما يصح منه البعض إلا أنه ليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج وكان عند العرب من هذا الطب كثير وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كلده وغيره والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل وليس من الوحي في شيء وإنما هو أمر كان عاديا للعرب ووقع في ذكر أحوال النبي صلى الله عليه وسلم من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات" (29).

ومن جهة أخرى، قرّر ابن خلدون أنّ نطاق مدارك العقل محدود بحدود طبيعيّة لا سبيل إلى اجتيازها بالمحاكمات النّظرية وحدها، ذلك أنّ العقل البشري عاجز عن إدراك ما يقع وراء الحسّ كالنظر مثلا في حقيقة صفات الله وكلّ ما يتعلّق بما هو روحي. يقول ابن خلدون في هذا السّياق : "أنّ مدارك صاحب الشّريعة أوسع لاتّساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية قد تدخل تحت قانون النّظر الضّعيف والمدارك المحاط به" (30).

---

(29) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 620.

(30) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 622.

ويضيف أيضا في نفس السّياق : "فلعلّ هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا لأنّ إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق النّاس والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك والله من ورائهم محيط فاتهم إدراكك ومحركاتك في الحصر واتّبع ما أمرك الشّارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك لأنّه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينيّة لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التّوحيد والآخرة وحقيقة النّبوة وحقائق الصّفات الإلهيّة وكل ما وراء طوره فإنّ ذلك في محال" [31].

2) تجلّيات "العصبيّة" في "مقدّمة" ابن خلدون :

أ - مفهوم العصبيّة :

كلمة "عَصَبيّة" مشتقّة من لفظ "عَصَب" الذي يعني ربط وجمّع وشدّ وأحاط واجتمع، ومنها التعصّب أي أن يدعو الرّجل إلى نصرة جماعته والتألّب معهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين [32]. وتفيد أيضا معنى المحاماة والمدافعة كأن يقال : تعصّبنا له ومعه أي نصرناه [33]. و"عُصْبَة الرّجل" قومه الّذين يتعصّبون له [34].

وقد نهى الرسول ﷺ عن هذا المنحى حيث قال : "لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّة وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصَبِيَّة وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّة" [35].

ويرى الجابري أنّ المنطلق الأساسي لأبحاث ابن خلدون في العصبية هو البحث في ما تقوم عليه الحياة الاجتماعية من دفع

(31) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 559.

(32) (33) (34) ابن منظور، لسان العرب، تقديم عبد الله العلايلي، ط. 1408 هـ / 1988 م، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، لبنان، م 4، ص 791 - 792، مادة (عصب).

(35) أبو داود، السنن ، كتاب الأدب، حديث رقم : 4456.

العـدوان [36] وبالتـالي فـالعـصـبـيـة هي في نظره "رابطة اجـتـمـاعـيـة-سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد : كأفراد أو كجماعة" [37]. لكننا قد لا نوافقه في اعتباره العصبية خاصية من خاصيات المجتمع البدوي والقبلي فابن خلدون يتحدث أيضا عن عصبية عند أهل الأمصار كما سنبينه بعد قليل.

كما يرى "جان بول شارني" (Jean Paul CHARNAY) أنّ العصبية تمثّل ما نسمّيه اليوم التضامن العضوي (la solidarité organique) بلغة علم الاجتماع أو الانسجام الاجتماعي (la cohésion sociale) [38].

ب - تجلّيات العصبيّة في "المقدّمة" :

يمكن الاستدلال على ذلك من خلال عدّة مظاهر أهمّها :

- تخصيص عدّة فصول لظاهرة العصبيّة :

تفيدنا بعض الأبحاث العلميّة [39] أنّ ابن خلدون ذكر لفظ "العصبيّة" أكثر من خمسمائة مرّة في "المقدّمة" باعتبار أنّها مثّلت في نظره المحور الأساسي للمباحث الاجتماعيّة التي استأثرت باهتمامه. فالقارئ لا يمكنه الحصول على فكرة مكتملة عن تصوّر ابن خلدون للعصبيّة بقراءة جزء معيّن من "المقدّمة"، وذلك بناء على التدرّج الذي اعتمده في بناء هذه النظريّة.

فعلاوة عن الإشارة إلى لفظ "العصبيّة" في ثنايا "المقدّمة"، أفرد ابن خلدون لهذه الظّاهرة فصولا خاصّة.

---

(36) الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1982، ص 247 - 249.

(37) الجابري، المصدر نفسه، ص 254.

(38) CHARNAY Jean-Paul, Regards sur l'Islam, Freud, Marx, Ibn Khaldun, L'Herne, 2003, p. 47 et 52.

(39) مغربي، عبد الغني، الفكر الاجتماعي، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1987، ص 143.

ولئن خصّص لها خمسة فصول في الباب الثّاني، فإنّه خصّص لها سبعة فصول في الباب الثّالث وفصلا وحيدا في الباب الرّابع.

وفي ما يلي جدول يتضمّن قائمة بهذه الفصول موزّعة حسب الأبواب :

الباب	الفصـــــول	عدد الفصول
2	- فصل في أنّ سكنى البدو لا تكون إلاّ لقبائل أهل العصبيّة - فصل في أنّ العصبيّة إنّما تكون من الالتحام بالنسب - فصل في أنّ الرياسة على أهل العصبيّة لا تكون في غير نسبهم - فصل في أنّ البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبيّة - فصل في أنّ الغاية التي تجري إليها العصبيّة هي الملك - فصل في أنّ البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار	6
3	- فصل في أنّ الملك والدول العامّة إنّما تحصل بالقبيل والعصبيّة - فصل في أنّه إذا استقرّت الدولة وتمهّدت قد تستغني عن العصبيّة - فصل في أنّه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبيّة - فصل في أنّ الدعوة الدينيّة تزيد الدولة في أصلها قوّة على قوّة العصبيّة - فصل في أنّ الدعوة الدينيّة من غير عصبيّة لا تتمّ - فصل في أنّ الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها الدولة - فصل في أنّ استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيّته بالموالي والمصنّعين	7
4	- فصل في وجود العصبيّة في الأمصار وتغلّب بعضهم على بعض	1

- تحديد مصدر ظاهرة العصبيّة وأسسه :

يرى ابن خلدون أنّ العصبيّة هي وليدة القرابة، فهي تستند إلى وحدة النّسب بالدّرجة الأولى. غير أنّ القرابة تتفاوت في نظره في درجاتها ومراتبها، فقرابة الّذين ينحدرون من صلب أب واحد أقوى من القرابة الّتي تربط أهل البيت الواحد وقرابة البيت الواحد أقوى من القرابة التي تربط أهل العشيرة الواحدة. ومن هذا المنطلق، فرّق ابن خلدون بين نوعين من النّسب : نسب خاصّ ونسب عامّ، فيقول : "اعلم أنّ كلّ حيّ أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصّة هي أشدّ التحاما من النّسب العامّ لهم" (40).

من جهة أخرى، يرى ابن خلدون أنّ رابطة النّسب لا تنحصر في نطاق القرابة وحدها، فالفرد بإمكانه الانفصال من نسبه الأصليّ والانضمام إلى نسب آخر. وتبعا لذلك، وسّع ابن خلدون مفهوم النّسب من معناه الضيّق إلى معنى صار يشمل الحلف والولاء حيث يقول : "اعلم أنّه من البيّن أنّ بعضا من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها فيدعي بنسب هؤلاء ويعدّ منهم في ثمراته من النعرة والقود وحمل الدّيات وسائر الأحوال" (41). ومن هنا يبرز مفهوم آخر للعصبيّة وهو التحالف.

- اعتبار العصبيّة من خصائص البادية الأساسية :

وقد عزا ابن خلدون أهميّة العصبيّة عند أهل البادية إلى سببين رئيسيين :

---

(40) ابن خلدون، المقدمة، ص 177.

(41) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 176.

يتمثّل السّبب الأوّل في أنّ حياة البادية تتّسم بنوع من الاعتزال نتيجة ندرة اختلاط النّسب فيها. يقول ابن خلدون في هذا المجال : "والقفر مكان الشّظف والسّغب فصار لهم إلفا وعادة وربّيت فيه أجيالهم حتى تمكّنت خلقا وجبلة فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال بل لو وجد واحد منهم السّبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها" (42).

أمّا السّبب الثّاني، فيكمن في أنّ وضعيّة البداوة تستوجب توفّر عصبيّة قويّة لأنّ الدّفاع عن الحيّ، حسب ابن خلدون، لا يحصل إلاّ بالاعتماد عليها "وأما حللهم فإنّما يذود عنها من خارج حامية الحيّ من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشّجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلاّ إذ كانوا عصبيّة وأهل نسب واحد لأنّهم بذلك تشتدّ شوكتهم ويخشى جانبهم" (43). أمّا المنفردون في أنسابهم "فلا يقدرون من أجل ذلك على سكنى القفر" (44) باعتبارهم يصبحون "طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم" (45).

لكن يجب ألاّ نعتقد أنّ العصبيّة في نظر ابن خلدون مقصورة على أهل البادية، بل هي تكون عندهم أقوى فقط منها عند أهل الحاضرة. فهو يقول أيضا : "من البيّن أنّ الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر، وإن لم يكونوا أهل نسبٍ واحدٍ، إلا أنه كما قدمناه أضعف مما يكون بالنسب، وأنه تحصل به العصبية بعضاً مما تحصل بالنسب. وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر، يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لحماً لحماً، وقرابةً قرابةً، تجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون

(42) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 175.
(43) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 178.
(44) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 174.
(45) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 174.

بين القبائل والعشائر مثله، فيفترقون شيعاً وعصائب. فإذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية، احتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم، والنظر في حماية بلدهم، ورجعوا إلى الشورى وتميز العلية عن السفلة. والنفوس بطباعها متطاولة على الغلب والرئاسة، فتطمح المشيخة - لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة - إلى الاستبداد، وينازع كل صاحبه، ويستوصلون بالاتباع من الموالي والشيع والأحلاف. ويبدلون ما في أيديهم للأوغاد والأوباش، فيعصوصب كل لصاحبه، ويتعين الغلب لبعضهم، فيعطف على أكفائه، ليقص من أعنتهم ويتتبعهم بالقتل أو التغريب، حتى يخضع منهم الشوكات النافذة، ويقلم الأظفار الخادشة. ويستبد بمصره أجمع ويرى أنه قد استحدث ملكاً يورثه عقبه، فيحدث في ذلك الملك الأصغر ما يحدث في الملك الأعظم، من عوارض الجدة والهرم. وربما يسمو بعض هؤلاء إلى منازع الملوك الأعاظم، أصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحوف والحروب والأقطار والممالك، فيتحلون بها، من الجلوس على السرير، واتخاذ الآلة، وإعداد المواكب للسير في أقطار البلد، والتختم والتحية، والخطاب بالتهويل، وما يسخر منه من يشاهد أحوالهم، لما انتحلوه من شارات الملك التي ليسوا لها بأهل. إنما دفعهم إلى ذلك تقلص الدولة والتحام بعض القرابات، حتى صارت عصبيةً. وقد يتنزه بعضهم عن ذلك ويجري على مذاهب السذاجة فراراً من التعريض بنفسه للسخرية والعبث... وهذا التغلب يكون غالباً في أهل السروات والبيوتات المرشحين للمشيخة والرئاسة في المصر، وقد يحدث التغلب لبعض السفلة من الغوغاء والدهماء. وإذا حصلت له العصبية والالتحام بالأوغاد، لأسباب يجرها له المقدار، فيتغلب على المشيخة والعلية، إذا كانوا فاقدين للعصابة" (46).

(46) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 455 - 456 - 457.

ومن هذا المنطلق، نفهم أنّ العصبيّة قوّة موجودة عند أهل البادية والحاضرة في نفس الوقت لكنّها تكون أقوى عند البدو بحكم اعتمادها لديهم على رابطة النسب أي الرابطة الدموية أوّلا.

وهكذا ندرك أن ابن خلدون قد تدرّج بنا من مفهوم النسب الضيّق إلى مفهوم الدولة العام فيشرح لنا كيفيّة تأسيس الملك والدولة بالاعتماد على نفس الأدوات التحليلية والمفاهيم وهذا لا نظير له في التفكير الاجتماعي الإنساني قبل المقدمة.

- الكشف عن دور العصبيّة في تأسيس الملك وتكوين الدّولة :

يرى ابن خلدون أنّ الحياة الاجتماعيّة تستلزم الملك والدّولة، فهو يقول : "الدّولة والملك للعمران، بمثابة الصّورة للمادّة، وهو الشّكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرّر في علوم الحكمة أنّه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدّولة دون العمران لا تتصوّر، والعمران دون الدّولة والملك متعذّر، بما في طباع البشر من العدوان الدّاعي إلى الوازع" (47).

وبالتّوازي مع ذلك، لم يغفل ابن خلدون عن إبراز دور العصبيّة الهامّ في تأسيس الملك وتكوين الدّولة، فهو يعتبر أنّ "الغاية التي تجري إليها العصبيّة هي الملك" (48) وأنّ "الملك إنّما يحصل بالتغلّب، والتغلّب إنّما يكون بالعصبيّة واتّفاق الأهواء على المطالبة" (49) وأنّ "صاحب العصبيّة إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها ؛ فإذا بلغ رتبة السّؤدد والاتباع ووجد السّبيل إلى التّغلّب والقهر لا يتركه لأنّه مطلوب للنّفس. ولا يتمّ اقتدارها عليه إلاّ بالعصبيّة الّتي يكون بها متبوعاً" (50). ثمّ "إنّ القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرّقة وعصبيات متعدّدة، فلا بدّ من عصبيّة تكون

---

(47) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 454 .

(48) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 185.

(49) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 207.

(50) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 186.

أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنّها عصبيّة واحدة كبرى" (51). ثمّ "إذا حصل التّغلّب بتلك العصبيّة على قومها طلبت بطبعها التّغلّب على أهل عصبيّة أخرى بعيدة عنها. فإنّ كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكلّ واحدة منهما التّغلّب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم. وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً، وزادتها قوّة في التّغلّب إلى قوّتها، وطلبت غاية من التّغلّب والتّحكّم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتّى تكافىء بقوّتها قوّة الدّولة" (52). ويضيف ابن خلدون قائلا : "فإن أدركت الدّولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدّولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها ؛ وإن انتهت إلى قوّتها ولم يقارن ذلك هرم الدّولة، وإنّما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدّولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها" (53).

وهكذا، يتأسّس الملك وتتكوّن الدّولة حسب ابن خلدون على أساس العصبيّة التي لا تقتصر على القبيلة وأهل البادية كما قلنا.

3) طبيعة العلاقة بين الدّين والعصبيّة عند ابن خلدون :

يمكن للمتدبّر في ثنايا مقدّمة ابن خلدون أن يدرك طبيعة هذه العلاقة من خلال المظاهر التّالية :

أ - دعم الدّين للعصبيّة وتقويتها :

علّل ابن خلدون ذلك بدليل عقليّ وآخر نقليّ وكذلك بوقائع تاريخيّة. فالدّليل العقليّ وارد في قوله إنّ "الدّعوة الدّينيّة من غير عصبيّة لا تتمّ" (54). أي أنّ ابن خلدون يرى أنّ نشر الدّين يستوجب

(51) (52) (53) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 186.
(54) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 208.

حمل النّاس على السّير وفق مقتضيات الأوامر الدّينيّة وأنّ المنحى يحتاج إلى عصبيّة. يقول في هذا الإطار : "إنّ الشّرائع والدّيانات وكلّ أمر يحل عليه الجمهور فلا بدّ فيه من العصبيّة، إذ المطالبة لا تتمّ إلاّ بها كما قدمناه؛ فالعصبيّة ضروريّة للملّة وبوجودها يتمّ أمر الله منها" [55]. وفي هذه القولة نظرة تأصيلية في غاية الأهمية للبعد الإنساني لنظريته التي ظنّ البعض أنّها تخصّ المجتمع العربي - الإسلامي وحده.

من جهة أخرى، استند ابن خلدون إلى دليل نقليّ تمثّل في حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وهو : "ما بعث الله نبيّا إلاّ في منعة من قومه" [56]. وتبعا لذلك، تساءل ابن خلدون : "وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنّك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية" [57].

أمّا الوقائع التّاريخيّة، فقد استقاها من التّاريخ الإسلاميّ، فجاء منها ما يرجع إلى عهدي الأمين والمأمون كفتنة الطاهر [58]، وجاء بعضها من عصر مؤلّفنا مثل نداء ابن عبّاس في الغمارة [59].

وهكذا استنتج ابن خلدون، استنادا إلى العقل والنّقل والوقائع التّاريخيّة، أنّ العصبيّة ضروريّة في نشر الدّين ودعمه.

ب - مشاركة الدّين والعصبيّة في بناء الحياة الاجتماعية :

تتّضح هذه المشاركة من خلال ما يحدثه كلّ من الدّين والعصبيّة في نفوس الأفراد والجماعات من تآلف وتوجيه القلوب إلى وجهة واحدة حيث الابتعاد عن التّنافس والتّحاسد. قال ابن خلدون في هذا المجال

---

(55) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 208.

(56) ابن حنبل، المسند، حديث رقم 10483، قرص موسوعة الحديث النبوي، شركة جيسكو، مصر، 1997.

(57) ابن خلدون، المقدمة، ص208.

(58) ابن خلدون، المصدر نفسه، 209.

(59) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص211.

بخصوص الدّين : "إذا انصرفت إلى الحقّ ورفضت الدّنيا والباطل وأقبلت على الله اتّحدت وجهتها فذهب التّنافس وقلّ الخلاف وحسن التّعاون والتّعاضد، واتّسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدّولة" (60).

وبالتّوازي مع ذلك، يرى ابن خلدون أنّ العصبيّة تبعث في نفوس البشر "التّعاضد والتّناصر" (61) كما أنّها ضرورية "في كلّ أمر يحمل النّاس عليه من نبوّة وإقامة ملك" (62).

فالاجتماع الدّيني، حسب ابن خلدون، يضاعف قوّة العصبيّة (63). وقد أيّد رأيه بوقائع تاريخيّة مثل ما وقع للعرب في صدر الإسلام بالقادسيّة واليرموك حيث غلبت جيوش المسلمين جموع فارس وجموع هرقل مع أنّ عددهم كان بضعة وثلاثين ألفا في حين أنّ جموع فارس كانت نحو مائة وعشرين ألفا بالقادسيّة وجموع هرقل كانت، حسب ما أورده الواقدي، أربعمائة ألف (64).

ويؤثّر الدّين في نظر ابن خلدون تأثيرا مماثلا لتأثير العصبيّة في جمع القبائل وتأليف كلمتهم وحملهم على التّعاضد الذي يضمن الغلبة والملك. يقول في هذا السّياق: إن العرب "أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة فقلّما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدّين بالنّبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة، الوازع عن التّحاسد والتّنافس، فإذا كان فيهم النّبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويذبّ

---

(60) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 207.

(61) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 207.

(62) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 174.

(63) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 208.

معن، زيادة، منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية، في: الحياة الثقافية، العدد 9، 1980، ص 201.

(64) ابن خلدون، المقدمة، ص208.

عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك" [65].

ج - اختلاف الدّين عن العصبية من حيث الأسبقيّة وآليّات ربط العلاقات الاجتماعية :

يعزى هذا الاختلاف، حسب ابن خلدون، بالأساس إلى تباين السند الذي يعتمد عليه كلّ من الدّين والعصبيّة. ففي حين تستند العصبيّة إلى الرابطة الدّموية، يستند الدّين إلى الوجدان. وعندما تتراجع العصبيّة الدمويّة، تقوى العصبيّة الدينيّة ولا تلغيها، فهي توجهها في قنواتها هي وبذلك تدعم السّلم الاجتماعيّة، وأكبر دليل على ذلك هو تمكّن المرابطين والموحدين من مدّ سيطرتهم على البربر كلهم رغم أنهم لم يكونوا متفوقين عدديا، يقول ابن خلدون : "وقد وقع هذا لابن قسي شيخ الصوفية وصاحب كتاب خلع النعلين في التصوف ثار بالأندلس داعياً إلى الحق وسمي أصحابه بالمرابطين قبيل دعوة المهدي، فاستتب له الأمر قليلاً لشغل لمتونة بما دهمهم من أمر الموحدين، ولم تكن هناك عصائب ولا في يدعونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب أن أذعن لهم ودخل في دعوتهم... وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر" [66].

ومن هذا المنطلق، يرى ابن خلدون أنّ الملك يمكن أن يتحقّق بالعصبية الدموية وحدها لكنه يكون أكمل وأبقى إن استند إلى عصبية دينية تعمل العصبية الدّموية في سياقها، فهو القائل إنّ "الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، والسبب في ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد

(65) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 199.

(66) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص208 - 209.

الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه؛ وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل؛ فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل" (67).

لكن هذا لا يعني وجود تناقض عند ابن خلدون بين الدين والعصبية كما يرى البعض (68).

كما أنّنا لا نوافق رأي الجابري في أنّه في المجتمعات الزراعية المستقرة "ليس من الضروري لتتوحّد صفوف أفرادها في عصبيّة عامّة، قيام دعوة دينيّة. ذلك لأنّ الشروط المادية لحياة هؤلاء تساعد، هي نفسها، على قيام مثل هذه الوحدة المنشودة: إنّ الأساس الذي تقوم عليه العصبية عندهم ليس النسب وحده، فهو مختلط وأثره ضئيل، بل إنّ عصبية هؤلاء تقوم على رابطة أوسع وامتن، هي المصلحة المشتركة التي يولدها وينميها طول المعاشرة" (69)، لأنّ دور الدعوة الدينيّة لا يقتصر على البدو وإنّما يشمل أيضا المستقرين بحيث يساهم الدين كما قلنا في تمتين ما قد يكون تكوّن عندهم من تنظيم اجتماعي سابق.

ونحن نستغرب حقّا عدم توفّق الجابري وآخرين أيضا إلى فهم تفاصيل النظريّة الخلدونيّة الفذّة في تحليل ومعالجة العلاقة الديناميكية بين الدعوة الدينية وتوحيد المجالين المتنافرين البدوي والحضري.

وهكذا، يتأكّد لدينا مدى عبقريّة ابن خلدون في فهم الترابط الوثيق بين مختلف الظواهر الاجتماعيّة ودقّة تحديده للمفاهيم التي لا تزال

(67) معن، زيادة، منطلقات جديدة...، ص 201.
(68) CHARNAY Jean Paul, op. cit, p. 87 - 88.
(69) الجابري، العصبية والدولة، ص 290 - 291.

تساعدنا حتّى اليوم في تحليل تطوّر المجتمعات والتنظيمات السياسية ودور الدين في صنع الحضارة والرقي الأخلاقي للإنسان.

خاتمـــة :

والحاصل لدينا هو أنّه، ولئن حقّق المؤرخون العرب قفزة كمّية معتبرة في مجالي البحث التاريخي والاجتماعي، فقد يصدق القول إنهم لم يبلغوا بعد درجة ابن خلدون.

فبأيّ حال من الأحوال، لا يمكننا في ظروفنا الرّاهنة الحديث عن مدرسة أو مدارس تاريخية عربية إسلامية رغم بعض المحاولات الرّائدة مثل محاولات عبد العزيز الدوري بالعراق وعبد الله العروي بالمغرب وهشام جعيّط بتونس، ناهيك أنّ جميع المحاولات قد أفادت من المناهج الغربية ولكنّها لم تتعمّق بما فيه الكفاية في تراثنا الفكري الخصب. لقد عاش ابن خلدون وفكّر وكتب في العصور الوسطى أي في مرحلة تاريخية مضت، شهدت خلالها البشرية أحداثا وتغيّرات وتطوّرات حاسمة وبعناوين بارزة كالحداثة والتنوير والإصلاح الدّيني ومقاومة الاستعمار كان لها أثرها العميق على العقليات والواقع المعيش.ترى، هل تجود علينا الأيّام القادمة بمبدع من أبنائنا يكون في حجم ابن خلدون ؟